

## MUŠKA VRLINA, ŽENSKA VRLINA U MARULIĆEVOJ *INSTITUCIJI*

*I v a   G r g i ć*

UDK: 241.512:821.163.42.09 Marulić, M.  
Izvorni znanstveni rad

Iva Grgić  
Filozofski fakultet  
Z a g r e b

Etičko-vjerske vrednote kršćanske doktrine primijenjene na pojedinca kršćanina, koje pokriva iz antike naslijeđeni, u kršćanstvu preuzeti, ali sadržajno dopunjeni te (uvođenjem kategorija grijeha i otkupljenja) nadasve *prevrednovani* pojam vrline, u teološkim promišljanjima kroz stoljeća nikada ne gube svoju heteronomnost u odnosu na individuuma koji ih nosi. Tako ni u *De institutione bene vivendi* Marka Marulića, čelnom djelu njegova žanrovski razvedenoga humanističko-etičkog i moralno-didaktičkog opusa, koji čine još i *Evangelistar*, *Starozavjetne ličnosti*, *O poniznosti i slavi Kristovoj*, *Pedeset priča*, te prijevod Kempenčeve *De imitatione Christi*.<sup>1</sup> Čovjek u kršćanskom svjetonazoru u okviru kojega naš auktor djeluje, u ovom slučaju bez obzira na interpretacije koje će u

---

<sup>1</sup> Sva ova djela, kako je poznato, danas su postala dostupna u *Sabranim djelima Marka Marulića* u izdanju Književnoga kruga Split. U odnosu na antiku kršćanstvo, kad je riječ o pojmovima dobra i zla, a vrline kao utjelovljenja prvoga u ljudskoj osobi, ostvaruje, poznato je, stanovit kontinuitet, ali temeljni rez dogodio se, ne valja zaboraviti, u poimanju *mjesta* stvaranja vrijednosti. Stoga kad Drago Š i m u n d ž a, u *Uvodnoj riječi* književnokruškom izdanju *Institucije*, govori o liniji Sokrat, Teofrast i stoici, te o Hesiodu i Valeriju Maksimu kao važnom dijelu materijala kojim se, uz Bibliju, patristiku, srednjovjekovnu hagiografsku literaturu, te njemu suvremene asketske priručnike i moralistička djela, nadahnjuje Marul (usp. *Institucija I*, preveo, komentirao, priredio latinski tekst i kazala B. G l a v i ć i ć, Književni krug, Split, 1986, str. 13), treba svejedno imati na umu, koliko god upute za život u antici i u kršćanstvu mogle prividno međusobno nalikovati, da su one u kršćanstvu uvijek ishod realnih, a nikako, kako to htijaše antika, samo funkcionalnih vrednota.

njemu naglasiti sad srednjovjekovne sad renesansne aspekte, nikako nije mjerilo dobra i zla, njegova se slobodna volja sastoji u izboru, nipošto u definiranju tih polariziranih pojmova. U takvom svjetonazoru »majka najgorega zla jest mudrost *ovoga* svijeta«, vrijednosti se oblikuju *onkraj* toga svijeta, a u njemu samo provode (ili ne provode). Sigurna moralna norma ograničuje, ali i olakšava izbor, a čudoredni odgoj usmjeren prema praksi etičke postojanosti, koja se izjednačuje sa srećom, jamstvo je kako spasa duše na drugom svijetu tako i društvene stabilnosti na ovome. Kao stvarni, objektivni entiteti, vrijednosti nisu podređene životnoj praksi i povijesnim okolnostima. Međutim, moralna teologija (kao i moralna filozofija) kako radi argumentacije, tako i, pogotovo, u svrhu poučavanja, u povijesnoj stvarnosti traži i prepoznaje (ili, ako hoćemo, u materijalu koji joj ona nudi narativno oblikuje) uzore koji joj dvojnošću svoje doslovne i figurativne interpretacije<sup>2</sup> s jedne strane priskrbljuju iskustvenu potvrdu, a s druge približuju njezin nauk horizontu pretpostavljenog čitateljstva. Samim postupkom egzemplifikacije takvi tekstovi nužno uvode aspekt historičnosti, kojega se nominalno odriču.

Ni u Marulićevoj *Instituciji* vrline pojedinca kršćanina kao utjelovljenje kršćanskih vrednota nisu, niti smiju biti podložne povijesnoj mijeni. Namjera i namjena djela za naslov kojega je Marulić očigledno neslučajno odabrao tradicijom potvrđen termin<sup>3</sup> u suprotnosti je bilo s kakvim eventualnim trudom oko kontekstualizacije. Ali struktura toga djela, koja se temelji na »*exempla sanctorum*«, neizostavno se upirući u osobe koje su (bilo stvarno, bilo legendarno, bilo oboje) živjele *u vremenu* i svoju vrlinu potvrđivale na *ovomu* svijetu, povijesnom se kontekstu utječe – kad ovo ne bi bilo očigledno, dovoljno bi za potkrepu bilo navesti već podatak da Marul, govoreći o vrlini pokajanja za grijeha, posebno poglavlje posvećuje starozavjetnim, a posebno novozavjetnim primjerima.<sup>4</sup>

Takvim kronološkim postupkom Marul, na stanovit način, narativnom (u djelu u kojem su fiktionalni elementi podređeni argumentativnim možda je pretjerano reći »dijegetskom«) strukturom podriva svoje shvaćanje o apsolutnosti i totalnoj povijesnoj neuvjetovanosti moralnog čina. Istovremeno ga, međutim, i potvrđuje,

<sup>2</sup> Na koje su, dvije, čak i kada vode računa o različitim vrstama figuralnosti, književna i teološka kritika kroz stoljeća praktički svele interpretaciju. U našem slučaju valja se ipak sjetiti da je Marulić, potvrđeni čitatelj Dantea, nasljednik tradicije koja je poznavala i Alighierijev *Convivio*, u kojem je stratifikacija tumačenja čeverostruka. Značenje je tamo i doslovno i alegorijsko i moralno i anagogijsko.

<sup>3</sup> Usp. Š i m u n d ž a, *op. cit.*, str. 20: »Marulić je određujući naslov, posegao za semantički bogatom i tehnički kodificiranom riječi. Poput Kvintilijana, koji je u prvom stoljeću poslije Krista svom *Govorničkom obrazovanju* dao naslov *Institutio oratoria*, tako i Marulić svom odgojnom priručniku stavlja u naslov taj prihvaćeni tehnički termin. S njim je *Institucija* preuzela funkciju sustavnog obrazovanja o čestitu i blaženu životu i u očima svojih čitalaca imala je mnogo važnije značenje i svrhu nego što danas možemo na prvi mah osjetiti. Nije znači pisana kao obično poticajno štivo, nego kao priručnik, u kojemu će čitatelj, na temelju postavke, ilustracije i refleksije, naći odgovor za sve moralne situacije i pouke za čestito i sretno življenje.«

<sup>4</sup> Knjiga IV, poglavlje 9 i 10.

neprestano podvodeći povijesno pod teološko, onovremensko, vječno, ontološko, božansko.<sup>5</sup>

U tako zacrtanom čitanju koje, ne gubeći iz vida intenciju djela, prati ponajviše način na koji je ono strukturirano, u *Instituciji* će nam osim opozicije povijesno-vječno upasti u oči i jedna druga prešutno podrazumljena distinkcija: binarna opreka muško-žensko. Na ontološkoj razini kršćanin posve sigurno nema spola, a vrline kojima ima težiti aksiomatski se pretpostavljaju kao univerzalne, nadređene svim opozicijama koje se prepoznaju u društvu, klasnim, rasnim, pa tako i spolnim/rodnim.<sup>6</sup> Ako su stoga i primjeri vrlina tek slučajno utjelovljeni u muški ili ženski spol (ili inkulturirani ili pak samo odjeveni u muški ili ženski rod<sup>7</sup>), onda je primjedba kako se brojčani omjer muških i ženskih primjera u cijelom djelu kreće negdje oko jedan prema dva (dakle dvije trećine prvih, jedna trećina drugih) gotovo banalna. Želi li je netko držati nepovoljnom za ženske primjere, neka ima na umu pisano naslijeđe kojim se naš Marul služi pri sastavljanju svojega djela: ono mu nikako nije moglo pružiti više materijala. Dapače, u Marulovom djelu omjer ženskih i muških likova kakav nalazimo u Bibliji znatno je premašen, što tumačimo uključivanjem autorova poznavanja ne tek njemu suvremene moralističke literature, već i one srednjovjekovne, djelomično hagiografske, u kojoj ženska mistična vjerska iskustva zauzimaju istaknuto mjesto.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Usp: »... onda zapravo nije riječ o opoziciji između neke prave 'prirode' i njoj sasvim suprotne kulture, već i opoziciji dviju kulturnih konvencija – konvencije o prirodi prirode i konvencije o prirodi kulture. Treća konvencija koja dvije prethodne utemeljuje i omogućuje – konvencija o opoziciji tih dvaju konvencija.« (Žarana P a p i ć, *Polnost i kultura*, Biblioteka XX vek, Beograd 1997, str 8)

<sup>6</sup> Interpretacijsko oruđe što ga je humanističkim znanostima namrla primjena pojma roda (kao trans-povijesnog svjetonazornog konstrukta koji se temelji na binarnoj opreci spolova, istovremeno je stavljajući u pitanje) posljednjih se desetljeća pokazalo plodnim i u proučavanju vjerske literature, iznjedriviši korpus tekstova što povijest kršćanske doktrine (baveći se poglavito Biblijom, patristikom, skolastikom) prate u takvom ključu, propitujući aksiomatski pretpostavljenu univerzalnu inspiraciju njezinih ontoloških i etičkih postavki, pri čemu se ona katkada, pa i često, pokazuje kao rodno uvjetovana. Usp. npr. K. G a u b e, A. v o n P e c h m a n n, *Teologia feminista. Genesi e sviluppo*, (tal. prijevod V. Noja, Atanor, Rim, 1992) Primjena ove kategorije može biti plodna i u proučavanju teorijsko-teološke literature; lakše se, međutim, doživljava etičkih vrijednosti kao samo djelomice zajedničkih dvama spolovima može pratiti u djelu kao što je *Institucija*, čija je namjena praktične naravi.

<sup>7</sup> I u tematici preodijevanja u drugi spol/rod, što je pred kraj dvadesetog stoljeća postalo važnim mjestom proučavanja feminističke teorijske kritike književnosti, kulture, te, osobito, kazališta (uz afirmaciju termina *cross-dressing*, *cross-gendering*), naš je autor ostavio traga. O tome usp. u poznatom četvrtom poglavlju četvrtе knjige *Institucije, O gajenju istine i izbjegavanju laži*, koje sadržava pet primjera žena (Eugenije, Eufrosine, Marine, Teodore, Pelagije), što su se, iz dobrih i od autora odobrenih razloga, pretvarale da su muškarci. O Eugeniji, koja je u osobi opata bila na čelu muške samostanske zajednice v. još u I,5; I,7 i III,3, a o Teodori, koja je kao redovnik podnijela i objedu da je otac izvanbračnog djeteta, IV,10 i VI,16. Primjera preodijevanja muškaraca u žene u djelu, koliko smo uspjeli iščitati, nema.

<sup>8</sup> Usp. npr., s obzirom na dostupnost na hrvatskom jeziku, Blažena Anđela F o l i n j - s k a, *Knjiga iskustva pravih vjernika*, Symposion, Split, 1982, te, anakronistički postdati-

Ipak, pratimo li linearno kompoziciju djela, zamijetiti ćemo da se diskurzivni tretman muških i ženskih primjera na mnogim mjestima znatno razlikuje, time zaslužujući da postane predmetom našeg interesa. Ako smo primijetili posebna poglavlja za staro- i novozavjetne primjere, ne možemo ih ne primijetiti i za poglavlja što se tiču čuvanja čudoredne čistoće te trpnje mučenika odnosno mučenica, a ona su odijeljena za muške i ženske primjere.<sup>9</sup> Izuzmemo li ta, ovako istaknuta poglavlja, navedeni omjer bitno se mijenja, a udio žena u ostalim poglavljima/vrlinama bitno smanjuje.

Pogledamo li, dakle, ona poglavlja *Institucije* u kojima spolovi miroljubivo kohabitiraju, vidjet ćemo da dispozicija narativnog sadržaja nadmoćnom većinom prati redosljed u kojem su muški primjeri na prvom, a ženski primjeri na drugom mjestu; prijelazne formule kojima se drugi nastavljaju na prve pritom iskazuju autorovo nevjerovanje u mogućnost da se osoba, čitatelj ili čitateljica, osobno poistovjeti s onim drugim rodom, te među njima povlače crtu razdvajanja kojoj nema vjerskog, a još manje striktno teološkog opravdanja, pa ipak se ona drži samorazumljivom. («A sada, kao što su se muškarci od muškaraca, neka se tako i žene nauče od žena...» podijeliti će poduku autor u desetom poglavlju pete knjige, *O smrtnom času*.) Te se prijelazne formule mogu ugrubo razvrstati na one koje razdjelnicu samo kratko iskazuju, s jedne strane, i, s druge strane, one koje je dodatno ekspliciraju ili pak na drugi način, makar i nehotice, pružaju obavijesti o literarnom i civilizacijskom fonu u odnosu na koji Marul piše. Prvoj skupini pripadaju npr.: »A sada kazujmo o poniznosti službenica Kristovih!« u petom poglavlju prve knjige, *O tome kako treba težiti za poniznošću*; »Izložimo i ženama primjere za kojima će se povesti da bi uzmogle, imajući ih pred očima, stresti sa sebe teret pospanosti!« u desetom poglavlju prve knjige, *O bdjenju, spavanju i postelji*; zatim: »A sada, da bi i drugi spol imao svoje uzore, navedimo ukratko primjere žena u revnosti molitve.« u prvom poglavlju druge knjige, *O brizi za molitvu i načinu moljenja*; »Pokazat ćemo, međutim, da ni ženama nije bila strana ta vrsta zanimanja« u petom poglavlju druge knjige, *O čitanju svetog pisma*; »Taj, eto, žar ljubavi koji je gorio i u ženskim grudima nije mogla ugasiti tuđa mržnja« u trećem poglavlju treće knjige, *O ljubavi prema neprijatelju*; »Iznesimo i nešto primjera te vrste u žena.« u drugom poglavlju četvrte knjige, *O jednostavnosti i štedljivosti u jelu i pilu*; »No, da bismo i ženama dali koji primjer...« u devetom poglavlju četvrte knjige, *O pokajanju za grijehe – novozavjetni primjeri*. U ovim je formulama, kako je vidljivo, naoko riječ o pukom narativnom strukturiranju poglavlja, iz kojega proizlazi (ili koje je u prvom redu ustrojila) tek već spomenuta diskurzivna drugotnost ženskoga spola/roda, iako je ona, po našem mišljenju, i

rano našoj temi, Julijana iz N o r w i c h a, *Otrivenja božanske ljubavi*, Sion, Zagreb, 1999. Još bar Chiara d'A s s i, *Lettere ad Agnese; La visione dello specchio*, Adelphi, Milano, 1999. Dodajmo kako mistično iskustvo mnogi kritički izvori, na tragu pripadnih tekstova, drže jedinom mogućnošću ženskoga odgovora učenom muškom približavanju Bogu.

<sup>9</sup> Riječ je o sedmom i osmom poglavlju četvrte knjige, te petom i šestom poglavlju pete knjige.

signal pretpostavljene ontičke drugotnosti Eve u odnosu na Adama, kako uči i *Sveto pismo*.

Iz onih formula, naprotiv, koje smo svrstali u drugu skupinu, bogatiju podrazumljenim doktrinarnim sadržajem, iščitavamo još ponešto o kontekstu rasprave o odnosu spolova koja je počela cvasti već u predrenesansi, iznjedrivši korpus djela koja (često u formi platonističkog dijaloga) vode raspravu o eventualnoj nadmoći jednoga od spolova, te je, paradoksalno, dala život kako djelima pisanima u obranu, pa i slavu žena, tako i onima kojima bi vjerojatno najbolje pristajala oznaka invective.<sup>10</sup> Neovisno o tome je li Marul neka od tih djela poznavao, u tekstu *Institucije* nalazimo elemente mizoginog substrata koji im je zajednički bez obzira na njihov konačni predznak — kao kad npr., u osmom poglavlju pete knjige, autor staje »na stranu žena« riječima: »Te pohvalne, štoviše i nužno potrebne stalnosti ... nije nedostajalo ni svetim ženama, što ćemo pokazati na primjeru ponekih od njih, pa im nimalo ne pristaje ono što se zna reći: 'Žena je uvijek prevrtljiva i promjenljiva'«. <sup>11</sup> Pohvala se žena katkada zasniva upravo na činjenici što usprkos svom »krhkijem« spolu, uspijevaju podnijeti velike tjelesne i duhovne napore, kao što se to, primjerice, zbiva u drugom poglavlju druge knjige, *O snazi molitve*. Nakon četrdeset i sedam muških primjera i tri ženska bez posebnog prijelaza, Marul još sedam ženskih primjera uvodi riječima: »A sada ću, kako se ne bi činilo da sam se udaljio od predmeta, ukratko izložiti koliko su i žene bile kadre snagom molitve što učiniti. Jer njima nije nimalo smetao *njihov krhkiji spol*<sup>12</sup> da postignu iste zasluge pred Bogom kao muškarci i jednaku moć da čine čuda.« Da autor posjeduje svijest o tome kako navođenje samo muških primjera, za vrline koje se pretpostavljaju kao univerzalne, pogotovo u djelu praktične namjene, može imati svojih nedostataka, pokazuje on prijelazima kao što su npr. onaj iz drugog poglavlja treće knjige, *O ljubavi prema bližnjemu*, gdje se pet ženskih primjera, poslije osamnaest muških, uvodi ovako: »No, *da ne prijeđemo šutke* ni preko požrtvovne ljubavi prema bližnjima osoba drugog spola, na to nas sada upozorava ta ista ljubav kako bi, naravno, i *čitatelji imali od toga veću korist*,<sup>13</sup> a *svete žene opet — koliko stoji do nas — ne bi bile prikraćene u svojoj slavi*.« Ili, npr.: »No, *da se ne bi činilo da sam šutke prešao* preko krotkosti žena«, u drugom poglavlju četvrte knjige, *O krotkosti srca* — iako se šutnja o ženama, što traje kroz dvadeset i tri muška primjera, prekida radi jednog jedinog ženskoga. U desetom pak poglavlju treće knjige, *O kažnjavanju tijela bičevanjem*, šest ženskih primjera što

<sup>10</sup> Usp. npr. *The Renaissance in Europe. A Reader*, ur. K. W h i t l o c k, Yale Univ. Press, New Haven- London, 2000. Sam je Boccaccio autor dvaju djela suprotstavljenog tona: *De claris mulieribus* biografije su slavnih žena, dok se *Corbaccio* može opisati kao mizogino snoviđenje što parodira Danteovu *Komediju*.

<sup>11</sup> S obzirom na divulgativni karakter djela, te na njegov retorički ustroj, podređen didaktično-moralističnoj namjeri, vrlo je vjerojatno da je navod ovakvih aksioma, zajedničkih pučkoj i »visokoj« kulturi, pa bili oni smjesta i negirani, posjedovao veliku persuzivnu moć nad čitateljicama. Usp. i bilješku 3 ovoga rada.

<sup>12</sup> Ovaj je kurziv, kao i ostali unutar citiranoga Marulićevog teksta, autoričin.

<sup>13</sup> Marul ovdje vjerojatno ipak misli »čitateljice«.

slijede nakon petnaest muških navode se riječima: »U ovoj vrsti kreposti *ne valja ni ženski spol zakinuti u pohvali* koja mu pripada.«

Ne propušta Marul u svom tekstu nagovijestiti ni sukob interesa o kojem nešto natuknuso: zanimljive točke potencijalno konfliktnoga odnosa ona su mjesta na kojima se autor stavlja u poziciju sad jedne sad druge (muške ili ženske) »središnje svijesti«. <sup>14</sup> Tako se u prvom poglavlju četvrte knjige, *O kažnjavanju tijela postom*, sraz trideset i šest muških primjera s jedanaest ženskih zbiva putem formule: »A sada, *ako koju možda mrzi nasljedovati muškarce*, izložimo ženama primjere žena!«; a, s druge strane, u desetom poglavlju četvrte knjige, *O pokajanju za grijehe – novozavjetni primjeri*, četvrtina se ženskih primjera na muške nastavlja rečenicom: »Međutim, porazmislimo već malo i o pokajanju onih žena koje su slijedile Krista *da bi nas koji smo muškarci bilo bar stid dati se pobijediti i nadvladati od žena* u toj vrsti kreposti.«

Redosljed izlaganja muških i ženskih primjera u *Instituciji*, što smo ga ilustrirali navodeći mjesta prijeloma, najprije se u djelu podrazumijeva, da bi se tijekom teksta ipak osjetila potrebu da se on samoopravda, kako je razvidno iz četvrtoga poglavlja druge knjige, *O razmatranju*. Nakon sedamnaest muških primjera, pet ženskih uvodi se riječima: »A sada, *da bismo se držali našega ustanovljenog reda*, pripovijedajmo o čudesima koja su se dogodila ženama za njihova duhovnog razmatranja.« Isti »ustanovljeni red« katkada pak, sa svoje strane, unutar retoričke sheme služi kao opravdanje za malobrojnost ženskih primjera, kao što to npr. biva u trećem poglavlju četvrte knjige, *O čuvanju poslušnosti*. Nakon dvadeset i četiri muška primjera, navode se samo dva ženska »da ne bi govor o tome prevršio mjeru« – »ne modum excedat oratio«. S obzirom na to da se nakon njih ipak u poglavlju još nalazi mjesta za protuprimjere, opravdano je zapitati se drži li se prevršenjem mjere daljnji govor o poslušnosti ili pak daljnji *govor o ženama*. Ovaj posljednji, naime, od antike naovamo mnogi autoriteti drže zazornim, te se on po svom tabuiziranom statusu nadaže kao druga strana onoga što se, još zazornije, vidjelo kao *ženski govor*. Marul tu tradiciju poznaje, te je, kao i mnogi prije i poslije njega, legitimira čuvenom Prvom poslanicom Svetoga Pavla Apostola Korinćanima, iz koje, da li zaboravnošću ili jer je njezina poruka toliko važna, u *Instituciji* gotovo doslovno dva puta navodi, <sup>15</sup>

<sup>14</sup> O »središnjoj svijesti« u *Instituciji* govorimo, naravno, uz istu vrstu rezerve koja je pratila uporabu pojma »dijjegeza« te uz koju ćemo niže rabiti pojam »lik«.

<sup>15</sup> Usp. IV, 6, *O šutljivosti i umjerenosti u govoru*: »Ti se isti primjeri svete šutljivosti i obuzdavanja jezika, kao i pouke, tiču i žena, i to još više negoli muškaraca. Apostol Pavao veli: 'Žene neka na sastancima šute! Njima se ne dopušta govoriti, već neka se pokoravaju kako im Zakon propisuje. Ako pak što žele naučiti, neka kod kuće pitaju svoje muževe, jer ne dolikuje ženi da govori na sastancima.'«, te III, 4, *O dužnosti naučavatelja Evandjelja*: »Ta je vrsta naučavanja po izjavi Apostolovoj zabranjena ženama. 'Žene — veli on — neka u crkvi šute. Njima, naime, nije dopušteno govoriti, već neka budu podložne kao što i Zakon kaže. Ako pak hoće što naučiti, neka kod kuće pitaju svoje muževe, jer je ružno za ženu da govori u crkvi.'« Za analizu Pavlove poslanice sa stajališta feminističke kritike usp. K. M a g d a, »Prijevjes kao izraz podložnosti? Egzegetski prikaz 1 Kor 11, 1-16«, *Treća, Časopis Centra za ženske studije – Zagreb*, 2/I (1999), str. 27-34.



a djelomično je podriva tek dvama, neposrednim osjetilnim iskustvom opravdanima, primjerima Marije Magdalene i njezine sestre Marte.<sup>16</sup>

Postoje ipak neke vrline u kojima je diskurzivni tretman drugoga (u originalu *alter*, ali u filološkoj percepciji europskih jezika nakon latinskog nerazpoznatljiv od *secundus*) spola ima primat, te se o njemu, u vezi s tim krepostima, smije govoriti, dapače, to valja činiti. Apsolutno prva među njima jest djevičanstvo. Apelativom »djevica«, preskočimo li namjerno, želeći se držati samo eksplicitnog govora teksta, one primjere u kojima se on *možda* podrazumijeva (kao kad Marulić bez prethodnih ili popratnih objašnjenja kaže samo »redovnica«<sup>17</sup>), te izuzevši u različitim kontekstima navođeni *exemplum* Djevice Marije, koji bi zbog kompleksnosti svojih faceta zasluživao poseban osvrt, urešeno je, dapače, karakterizirano, preko pedeset ženskih »likova« *Institucije*.<sup>18</sup> Na njega se, kao na »nosivu strukturu«, sukladno Marulovom mišljenju, izraženom u posveti Jerolimu Čipiku, kako se »jedne vrste kreposti ... priljubljuju uz druge«<sup>19</sup> nerijetko »ne baš neskladno«<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Usp. isto dalje: »I priličilo je da službu apostolsku obavljaju *samo one koje su bile s Kristom* i za njegova života i nakon njegova uskrsnuća, te stoga da bi svojom još sigurnijom vjerom posvjedočile sve što su u vezi s njim ili *zapazile svojim očima* ili od njega *čule svojim ušima*.« Također u *De humilitate*, književnokruški prijevod, str. 280-281: »Ženama se pak nalaže da učenicima jave uskrsnuće Gospodinovo, jer je i priličilo da žena koja je griješeći prva pala u smrt, prva javi otkupljenje na život«.

<sup>17</sup> Mnogi su muški primjeri u *Instituciji*, naime, također karakterizirani kao »redovnici«; stoga ovakvu apoziciju nismo držali distinktivno zanimljivom.

<sup>18</sup> Redom kojim se prvi put tako spominju: Lucija (I,2, IV,12 i V,6), Tabita (I,4), Brigita (I,5 i IV,5), Eugenija (I,5 i 7, III, 3), Azela (I,10 i IV,1), Eufrazija (I,10, III, 3 i 9, V,2 i 7), Otilija (I,10, III 3, IV,2, V,3), Trasila (II,2 i VI,16), Veneranda (II,2 i III,3), Katarina (II,2 i 10, III,2, V,6 i VI,16), Barbara (II,2 i V,6), Elizabeta, (II,4 i III,10), Klara (II, 4), Bona (III, 2), Teodora (III, 2), Kristina (III,3 i V,6), Anatolija (III,3), Potamijena (III,3), Darija (III,3), Agneza (III,3, V,6 i VI,16), Tora (III, 8), Cecilija (III,10, IV,1, V,6 i VI,16), Sara (III,10), Felikula (IV,1), Marta (IV,2), Eufrosina (IV,3 i 4), Aurea (IV,10), Petronila (IV,12 i V,4), Klara (V,4), Aplaida (V,4), Andragazina (V,4), Agata (V,6 i VI, 16), Tekla (V,6), Doroteja (V, 6 i VI,16), Apolonija, (V,6), Julijana (V,6), Margareta (V,6 i 7), Eufemija (V,6), Teodozija (V,6), sestre Maksima i Donatila (V,6), Julijana (V, 6), Justina (V,7), Prakseda (V,9), Sabina (V,9), Muza (V, 10 i VI, 16), Margareta (VI,16), Eulalija (VI, 16), Priska (VI, 16), Skolastika (VI, 16), Gertruda (VI, 16), Edeltruda (VI, 16), Romula (VI, 16).

<sup>19</sup> Prvi svezak književnokruškoga izdanja, str. 60. O trajnoj središnjosti ove tematike svjedoči npr. i činjenica da je Serafino R a z z i, u svom propovjednom kompendiju *Giardino d'esempi*, u koji integrira nasumce birane primjere iz *Institucije*, spomenuto sedmo i osmo poglavlje četvrte knjige preuzeo gotovo integralno, te je upravo u njega uklopio Marulićev prolog kojim je obrazložio *praeceptum*. Usp. B. J o z i ć, »Marulić u propovjedničkom kompendiju Serafina Razzija«, *Colloquia Maruliana* VII (1998), str 193.

<sup>20</sup> Opet str. 60 književnokruškoga izdanja. Ovakav stav prešutno transpovijesno traje. Neka bude dovoljan jedan primjer. Franjo M a r k o v i ć u svoj igrokaz posvećen Maruliću uvodi fikcionalno »stvarnu« Juditu koja je Marula inspirirala za spjev – ona svoj život završava kao redovnica, kako bi se njezina vrlina junaštva i bogobojznosti, dodat ćemo, ponovno spojila s djevičanskim statusom što ga redovništvo implicira. Usp. N. B a t i ć, »Dramska prigodnica Franje Markovića *Uspomeni Marka Marulića*«, *Colloquia Maruliana* IX (2000), str. 467-474

nadovezuje »i mučenica, i redovnica«. Tako su »djevice i mučenice« npr. Veneranda, Katarina, Kristina, Felikula, Agata, Agneza, Cecilija.<sup>21</sup>

Kad bi se *termin* »djevica«, u prijevodnom smislu diskutabilan, na kojemu je međutim Marulić u *De humilitate et gloria Christi* inzistirao u njegovu značenju tjelesne netaknutosti, sam po sebi čak i zanemario, nikako se ne može previdjeti za našu temu zanimljivija *definicija* djevičanstva, koja se, čak i u onom poglavlju *O čuvanju čudoredne čistoće* (sedmo poglavlje četvrte knjige) posvećenom četrdesetosmorici muškaraca koji mogu služiti kao primjer, ipak razjašnjava i prisposobljuje na ženama, time sugerirajući da je esencija te vrline na neki način neraskidivo vezana uza ženski, pa i u onim slučajevima kad se akcidentalno, i pohvalno, pronalazi kod muškoga spola. Ta je, dakle, najvrednija ženska vrлина, vjerojatno zbog svoje dragocjenosti, neprestano potencijalno ugrožena, kao što autor i kaže u desetom poglavlju prve knjige, *O bdjenju, spavanju i postelji*. Posljednji od četiri ženska primjera, primjer Otilije, tamo završava primjedbom: »A upravo se djevičanstvo kreće među tolikim opasnostima da ga i budne rijetko mogu sačuvati neoskvrnutim, a pospane nikada.« Ista vrлина, prekršena, služi Marulu i kao sinegdoha (ili antonomazija) ženskog grijeha, kao što je vidljivo iz dvanaestoga poglavlja druge knjige, *O nadi u Božje milosrđe*. Pošto je autor nanizao trinaest muških primjera (te protuprimjer, *suprotan egzempl* Jude Iškariota), govor o ženama on započinje primjerom žene uhvaćene u preljubu, kojoj bje oprošteno. Preostalih pet ženskih primjera u tom poglavlju (Marija Magdalena, Marija Egipatska, Marija nećakinja Abrahamova, Antiohijanka Pelagija i egipatska bludnica Taida) sve su, također, primjeri prvo »posrnulih«, pa iskupljenih žena.<sup>22</sup>

Iako se pojam ženske vrline i grijeha u djelu kojim se bavimo, slično kao i u drugim djelima istog autora, te sukladno svjetonazoru koji nadahnjuje i druge njemu suvremene pisce, bez obzira na književni žanr, kreće između polova određenih pramajkom Evom (koja je, »prekršivši zapovijed, sve upropastila«) i Majkom Božjom (koja je »slušajući Božjega glasnika, sve spasila«<sup>23</sup>), posebno mjesto u poimanju grijeha i vrline pripada Mariji Magdaleni, koja se, u *Instituciji*, dijelom stapa s Martinom sestrom i neimenovanom bludnicom što se možda također zvala Marija.<sup>24</sup> Nepotrebno je, a i nemoguće, u okviru koji smo postavili, navoditi sve izvore koji su se obradom Marije Magdalene u Bibliji, legendi (osobito *Aurei*) i likovnoj umjetnosti, bavili,<sup>25</sup> kao ni prepričati njezinu genezu u legendarni lik

<sup>21</sup> Usp. bilj. 18 ovoga rada.

<sup>22</sup> »Ali, dopuštajući Isusu da oprosti Magdaleni, patrijarhalno društvo koje podržava i predstavlja Crkva, istovremeno oprašta sebi kolektivni zločin svaljivanja krivnje na ženu«, reći će A. Nenola u tekstu »O čemu šuti pjesma o Mariji Magdaleni«, prev. V. Endstrasser, *Treća, cit.*, str. 49.

<sup>23</sup> Kako govori Marul u *De humilitate*, književnokruški prijevod B. Glavića, str. 168.

<sup>24</sup> Usp. G. Stjepanić, »Karakterizacija likova u *Instituciji* i *Evangelistaru* – može li lik probiti granice žanra?«, *Colloquia Maruliana* X (2001), str. 95.

<sup>25</sup> Usp. ipak, od novijega, blok posvećen Magdaleni u *Biltenu Franjevačke teologije Sarajevo*, XXVIII, 2 (2000./2001), str. 75-118.



koji »probija granice žanra«;<sup>26</sup> važno je, naprotiv, vidjeti da naš autor u prvom poglavlju treće knjige, *O ljubavi prema Bogu*, tamo gdje jednim jedinim ženskim primjerom, nakon dvadeset muških, želi otkloniti moguću sumnju »da smo posve propustili spomenuti ljubav žena prema Bogu«, zbog žara njezine ljubavi za taj primjer bira upravo Magdalenu. Ako se u liku Marije Magdalene i krepost i grijeh i oprost susreću na mjestu na kojemu su nevinost, bludništvo i udovištvo i svetost paradoksalno međusobni uvjeti, jer se u njoj spajaju i grešnost i pobožnost, i pad i uspon, i izgred i asketizam, »na način koji snažno nadahnjuje emociju i imaginaciju«,<sup>27</sup> ipak valja znati da drugim ženskim likovima *Institucije* nije namijenjena takva polivalentnost. Kad je, naime, riječ o ostalim primjerima, Marulić se jasno drži podjele na moralne statuse određene ipak ponajviše prirodom spolnoga života. Za kršćanke on, naime, predviđa društveno-etičko-spolne opcije djevice, udane žene i udovice, te im se na taj način i obraća u poglavljima koja se tiču najrazličitijih kreposti. U devetom poglavlju treće knjige, na primjer, *O radovima koje valja obavljati rukom*, nakon dvadeset i šest muških primjera i odluke da se govori »o umješnosti drugoga spola u toj vrsti zanimanja«, ženski primjeri »brige za tjelesni rad« bez razloga koji bi bračni status evidentno povezivao s tom vrlinom, dijele se na primjere djevice (Blažena djevica, Eufrazija, Demetrijada) i na udane žene »koje je ona također resila«, koje predstavlja samo Elizabeta.

Jer spomenuli smo već kako se relativno impresivan broj ženskih »likova« što u *Instituciji*, promatrani svi zajedno, a odvojeno od »prvoga«, grade sliku i ideju etičkog sustava »drugoga« spola, ima ponajviše zahvaliti poglavljima u cijelosti njemu posvećenima, a osobito onom koje se bavi čuvanjem čudoredne čistoće, gdje je primjera čak šezdeset.<sup>28</sup> Žene su pak posve odsutne iz niza poglavlja,<sup>29</sup> a njihova je odsutnost osobito očigledna u poglavljima što se tiču doktrinarnih pitanja koja zahtijevaju aktivnu verbalnu borbu.<sup>30</sup> Iznimka je djevica<sup>31</sup> Katarina, koja bez posebnog prijelaza na kakav smo navikli, nakon primjera Dionizija Aeropagita, Bazilija Velikog, cara Konstantina i biskupa Aleksandra,

<sup>26</sup> Usp. G. Stepanić, *cit.* Iako autorica navedenoga priloga, kad je riječ o *Instituciji*, Magdaleni odriče pravi status lika, jer se o njoj »ne iznosi se onoliko spekulacija o njezinim pomišljenim a neizvedenim postupcima kao ... kod Petra i ... Jude«. O nastanku legende o Magdaleni kao »svetoj bludnici«, koja se može držati oblikovanom već negdje u ranom srednjem vijeku, usp. npr. poglavlje *Venus in Sackcloth* u knjizi C. Mc Murphya, *The Word According to Eve. Women and the Bible in Ancient Times and in Our Own*, Penguin, London 1999.

<sup>27</sup> Usp. A. Nenoia, *cit.* str. 45.

<sup>28</sup> Usp. bilj. 9 ovoga rada.

<sup>29</sup> Usp. npr. peto, šesto i sedmo poglavlje treće knjige: *O iskazivanju časti svećenicima*, *O gajenju mira* i *O druženju i izbjegavanju društva*.

<sup>30</sup> Usp. sljedeća poglavlja: II,6 *O vjeri u Boga – protiv pogana*, II,7 *O vjeri u Krista – protiv Židova*, II, 8 *O vjeri u Krista – protiv pogana*, II,9 *O vjeri u Krista – protiv vračeva*, II,11 *O vjeri u Krista – protiv krivovjeraca*. V. i bilj. 16 ovoga rada.

<sup>31</sup> Usp. bilj. 19 ovoga rada.

zaključuje poglavlje *O vjeri u Krista – protiv filozofa* (II,10). Od mučeništva, načina koji je u ovom djelu ženama dan da se bore za svoju vjeru, spasila ju je njezina ljepota, jer ju je car Maksencije nastojao odvratiti od vjere u Krista snagom argumenata »... da izuzetnu ljepotu njezina tijela ne nagradi mučilima. Dao je, dakle, odabrati iz svih gradova one pokrajine pedeset najmudrijih ljudi da napadaju Katarinu koja je bila spremna odgovarati. Kažu da je ona tada tako govorila da ih je sve zapanjila i na koncu privela k vjeri.«<sup>32</sup> Katarinin primjer, prema antičkoj retorici pripadan, zbog brojčanog omjera pobjednika i pobijeđenih, rodu »neočekivanih egzempla«,<sup>33</sup> i u *Instituciji* je, s obzirom na Marulićeve poglede na žene koje govore, zaista neočekivan.<sup>34</sup> Ostale se, naime, zauzete brigom oko svoje čudoredne čistoće, uglavnom ne angažiraju (niti se takva vrlina od njih traži) u borbi protiv pogana, protiv vračeva, protiv krivovjeraca. S druge strane, unaprijed su oslobođene nekih eventualnih mana i otkupljene od nekih mogućih grijeha<sup>35</sup> – prema Marulu, nikada ne upadaju u napast za vrijeme molitve niti ikada postoji opasnost da bi žudjele za visokim položajima.<sup>36</sup>

Ovaj se pokušaj analize nekih aspekata retoričkoga ustroja *Institucije* iz jedne specifične vizure želio uklopiti kako među sintagmatska svjedočanstva o paradigmatom kontinuitetu (od antike preko srednjovjekovnog, novovjekovnog i suvremenog kršćanstva), kad je riječ o govoru o spolovima/rodovima, logičko/ontičkoga odnosa *genus proximum – differentia specifica* (te o postojanosti misaonih praksi pod njegovim utjecajem<sup>37</sup>), kakav se u djelu Marulićeva vremena bez većih teškoća mogao otčitati, tako i među ona koja podupiru već prihvaćeno shvaćanje o funkcionalnoj međuovisnosti Marulićevih literarnih postupaka i njegovoga prenošenja i razmatranja moralne norme.<sup>38</sup> Međutim, upravo na temelju konsenzusa o suglasju etičke i estetičke komponente u Marulićevu djelu, držimo da nikako ne valja zanemariti, imamo li na umu kršćansku etičku vertikalu, ozbiljnost nekih konzekvencija toga slaganja, izvedu li se one samo dovoljno dosljedno. Tako na eventualnu predvidljivost zaključaka o diskurzivnim

<sup>32</sup> Prvi svezak književnokruškog prijevoda, str. 227.

<sup>33</sup> Usp. D. Novaković, *Generički kontekst Marulićeve Institucije*, književnokruško izdanje, drugi svezak, str. 10.

<sup>34</sup> Inače bi u ovakvom kompendiju začudila odsutnost (osim *en passant* u devetom poglavlju četvrte knjige, »...kako je prorekla...«) Deборе, sutkinje u Izraelu. O njoj v. Lj. Matković Vlašić, *Velike žene Staroga zavjeta*, Teovizija, Zagreb 1998, a osobito bilj. na str. 44, gdje se autorica osvrće na hrvatski prijevod Biblije, u kojem znakovita prijevodna greška zamućuje Deborino stvarno djelovanje, koja uključivaše i (nimalo mističnu) prosudbu i riječ i djelo.

<sup>35</sup> Jer se neka svojstva muškog i ženskog spola drže neupitnima, »prirodnima«. Usp. Ž. Papić, *op. cit.*, *passim*.

<sup>36</sup> Usp. I,6 *O tome kako ne valja žudjeti za visokim položajima* i II,3 *O napastima za vrijeme molitve*.

<sup>37</sup> Usp. A. Nenola, *cit.*, str. 43.

<sup>38</sup> Usp. npr. D. Šimundža, »Estetsko i etičko jedinstvo u Marulićevim djelima«, *Colloquia Maruliana* X (2001), str. 11-28.

strategijama koje pridonose konstruiranju<sup>39</sup> pojma ženske vrline u *Instituciji* problemski obojeno svjetlo baca sam autor Marul, u jedanaestom poglavlju četvrte knjige, *O ispovijedi grijeha*, kad kaže kako je *gotovo* sve što se odnosi na krepost zajedničko i jednom i drugom spolu.<sup>40</sup> S obzirom na to da u Marulićevom etičkom sustavu moralni čin, osim što mora biti dobar po sebi, mora također biti usklađen sa svojom konačnom svrhom, vidimo da autor, ne razrađujući je dalje teološki, konstruira i koncentrira specifičnu, spolnu razliku i na području kršćanske etike, gdje je njezina prisutnost bremenita nekim potencijalno uznemirujućim zaključcima, teško objašnjivima bez uzimanja u obzir kulturnoga koda koji je utjecao na njezino stvaranje te koji je, posve u skladu s autorovom namjerom da se iz smisleno prikupljenih egzempla predvidi i propiše budućnost,<sup>41</sup> dalje utjecao na njezinu recepciju. Imamo li, naime, na umu da je Marulić uvjeren kako uspostava reda u povijesnoj građi »... mora otkriti i božansku ruku Tvorčevu u pozadini svijeta«, <sup>42</sup> *causa finalis* kršćanina i kršćanke (spas duše), bez obzira na mnogostrukost individualnih povijesti, ne bi se smjela pronalaziti u bitno različitim putovima. Ipak, odnos tekstualne sintakse *Institucije* prema njezinoj namjeri i namjeni pokazuje, kad je riječ o tematici spola/roda, pukotine na mjestima na kojima svjetovno, povijesno, ovovremensko raslojava pojam onoga što bi ga, u okviru kršćanskoga svjetonazora u kojemu autor stvara, moralo bezuvjetno transcendirati.

<sup>39</sup> U rodnim je studijama pojam »construction of gender« odavna općeprihvaćen termin. Usp. npr. poglavlja *The Construction of Masculinity* i *The Construction of Femininity* u knjizi A. Fletchera *Gender, Sex and Subordination in England 1500-1800*, Yale University Press, London and New Haven, 1995.

<sup>40</sup> Usp. »... omnia fere, que ad uirtutem spectant, utrique sexui communia sint...«

<sup>41</sup> Jer se »povijest na smislen način može ... iskoristiti za sigurnu prosudbu budućnosti.«, D. Novaković, *cit.*, str. 25.

<sup>42</sup> D. Novaković, *cit.* str. 25. A još i »... prema Aristotelu, budućnost će uglavnom biti onakva kakva je bila prošlost«, isto, str. 12.

Iva Grčić

MALE VIRTUE, FEMALE VIRTUE IN MARULIĆ'S *DE INSTITUTIONE*

The interpretative tool that the application of the concept of gender (as trans-historical world-view construct based on the binary opposition of the sexes) has bequeathed to the humanities has in the last decades proved to be fruitful in the study of religious literature as well, giving rise to a body of texts that follow the history of Christian doctrine (dealing mainly with the Bible and patristic and scholastic works) from this point of view, interrogating the axiomatically premised universal inspiration of its ontological and ethical premises, in which it has often turned out to be gender- conditioned.

This paper investigates the composition of Marulić's *De institutione* in the segment of it that is covered and revealed by the vision outlined. Although Christian virtue as both concept and religious cornerstone is certainly heteronomous to the opposition male gender/female gender, the different ratios of male and female *exempla* for given virtues, the different structural place that the *alter sexus* occupies in the illustration of individual virtues (mixed with the male examples, placed after the male examples, and, only in two cases, which refer to the preservation of moral purity and martyrdom, treated in a separate chapter), as well as the particular rhetorical approach to the female examples (which is most clearly manifested in the transitional formulae) provide adequate inducement to and justification of the study of this work of Marulić from the perspective of gender. To the necessary final question of whether in the world of *Palaestra christianarum virtutum* both genders are subject to precisely the same hierarchy of values, the answer is, after the analysis of the discursive treatment of the female figures present in it, negative, the work itself appearing as one more instance of a *Weltanschauung* that, as far as the male-female opposition is concerned, reposes upon the logical postulate of *genus proximum – differentia specifica*. The relation of the textual syntax of the *De institutione* to its intention and purpose shows, with respect to the sex/gender theme, fissures at the sites at which the secular and the historical disintegrate the concept of virtue by which they should, on the contrary, in the Christian doctrinal framework in which Marulić wishes to create, be unconditionally transcended.